Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 3: Issue 134, Autumn 2023, p.9-29

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 05-01-2022 Revise Date: 06-03-2022 Accept Date: 11-06-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.74463.1264 Article type: Original

Takhrige (Extracting) of the narrations of the story of Samra bin Jundab in order to deduce the rule of harmlessness

Ahmad Ershad **(corresponding author)**, Third level jurisprudence scholar of Qom seminary
Email: ershadahmad1374@gmail.com
Abbas Yaqoubzadeh Mojarrd, Third level jurisprudence scholar of Qom seminary
Sadegh Tahouri (Nowrozi), Foreign professor of jurisprudence and principles of the seminary of Qom

Abstract

The story of *Samra bin Jundb* is one of the most famous documents of the rule of "*la Zarar*" in Shia traditions. In the text of the four narrations, there are differences regarding the sentence "*La Zarar Va La Zerar*" and the provision of "*Ali Momin*" and the Takhrige of them is of particular importance for deriving the rule of "La zarar". Although, according to the opinion of famous jurists, none of the narrations of the story of Samra is authentic, in this article, the authenticity of the issue of the narrations, proof and then a correct Thakhrige of it are presented.

The result of the research is that there is surely the sentence "*La Zara Va La Zerar*" in the text of the hadith, but the presence or absence of the provision of "*Ali Mu'min*" is effective in interpreting the narrations of Samra's story; So that the presence of the provision of *"Ali Mu'min"* is compatible with the prohibition of harming others and gives a criminal aspect to the rule *"La Zarar*" and the absence of "*Ali Mu'min*" is compatible to the negation of making the law of harm and gives it a civil and legal aspect. According to the selected point of view, the said conflict is primitive and has a customary *Jam~*; But assuming that the conflict is established, prioritizing the side of excess is not acceptable due to the principle of non-excess, and the preferences of the side of littleness must be considered.

Key words: *Takhrij, Samrah bin Jundab, La zarar, "Ali Momin's"* provision, the principle of non-excess.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

سال ۵۵ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۴ - پاییز ۱۴۰۲، ص ۲۹ - ۹

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.74463.1264

تخریج روایات داستان سمرة‌بن‌جندب به‌منظور استنباط قاعدهٔ لاضرر

احمد ارشاد (نویسنده مسئول)

دانش پژوه فقه سطح ۳ حوزه علمیه قم

Email: ershadahmad1374@gmail.com

عباس یعقوب زاده مجرد

دانش پژوه فقه سطح ۳ حوزه علمیه قم

صادق طهوری (نوروزی)

استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

چکیده

داستان سمرة‌بن‌جندب از مشهورترین مستندات قاعدهٔ «لاضرر» در روایات شیعی است. در متنِ چهار روایت، راجع به جملهٔ «لاضرر و لاضرار» و قید «علی مؤمن» اختلافاتی هست که تخریج آن‌ها برای استنباط قاعدهٔ «لاضرر» اهمیت ویژه‌ای دارد. به‌رغم اینکه طبق نظر مشهور فقها، سند هیچ‌یک از روایات داستان سمره صحیح نیست، در این نوشتار صحت صدور روایات وارده، اثبات و سپس تخریج صحیحی از آن ارائه شده است. حاصل پژوهش اینکه، وجود جملهٔ «لاضرر و لاضرار» در متن حدیث مورد اطمینان است، اما بودن یا نبودنِ قید «علی مؤمن» در برداشت از روایات داستان سمره مؤثر است؛ به‌طوری که وجود قید «علی مؤمن» با نهی اضرار به غیر سازگار است و به قاعده «لاضرر» جنبهٔ کیفری می‌دهد و نبودنِ «علی مؤمن» با نفی تشریع حکم ضرری متناسب است و به آن جنبهٔ مدنی و حقوقی می‌بخشد. طبق دیدگاه برگزیده، تعارض مذکور، بدوی است و جمع عرفی دارد؛ اما با فرض مستقر بودن تعارض، تقدیم جانب زیادت، به‌دلیل اصل عدم‌زیادت پذیرفتنی نیست و بایستی مرجحات جانب نقیصه اخذ شود.

واژگان کلیدی: تخریج، سمرةبن‌جندب، لاضرر، قید «علی مؤمن»، اصل عدم‌زیادت.

مقدمه

تخریج حدیث؛ یعنی خارج‌کردن متن‌ها، موضوعات، محتواها، طرق متعدد و منابع مختلف حدیثی از مصادر آن. در تعریف دانش تخریج نیز باید گفت: قواعد و طرقی است که به‌وسیلهٔ آن دست‌یابی به متن اصیل حدیث، شناخت طرق نقل حدیث، منابع، اسناد، متون و مضامین مشابه حدیث ممکن می‌شود. دانش تخریج، مختص به سند نیست؛ بلکه محدودهٔ آن شامل منبع، متن، موضوع و محتوا نیز می‌شود.[۱] عملیات تخریج به‌طور خاص پس از دورهٔ نقل شفاهی روایات در تاریخ حدیث اهل‌سنت رواج یافت، اما ازآنجایی‌که روایات در بستر تاریخ حدیث شیعه به‌صورت کتابت منتقل شده بود، نیاز به تخریج روایات کمتر احساس می‌شد. نیاز به تخریج در مواردی لازم بود که راویان، حدیث را به‌صورت نقل به معنا انتقال داده بودند. البته نقل به معنا اصلاً به‌معنای تسامح در نقل حدیث نیست، بلکه در مواردی که راویان اطمینان به فهم مراد واقعی معصومان(ع) داشتند، برای انتقال آن معنا از تعابیر مختلفی استفاده می‌کردند که در نگاه آنان تأثیری در منظور اصلی حدیث نداشت.

نفی ضرر، از مفاهیم بنیادین در فقه و حقوق اسلامی است و دایرهٔ وسیعی از احکام فقهی و حقوقی مبتنی بر آن را در بر می‌گیرد. اصل قاعدهٔ لاضرر، قاعده‌ای فراملی و فرادینی است و امری عقلایی است که افراد بشر موظف به رعایت آن هستند و قوانین فردی و اجتماعی خود را باید بر شالودهٔ آن پی‌ریزی کنند.[۲] باوجوداینکه اصل قاعدهٔ لاضرر قاعده‌ای عقلی و عقلایی است، لکن دامنهٔ آن و موارد اصطکاک بین دو ضرر یا جعل حکم و ضمان به‌وسیلهٔ آن محتاج به ادلهٔ دیگر است و صرف عقلایی‌بودن اصل قاعده، ما را از ادلهٔ دیگر بی‌نیاز نمی‌سازد؛ زیرا ادلهٔ عقلی، دلیل لبی به شمار می‌روند و در جزئیات و فروعات می‌بایست به قدر متیقن بسنده کرد، درحالی‌که استفاده از ادلهٔ لفظی مثل روایت سمرةبن‌جندب، روایت مربوط به شفعه و منع ماء و... برای استنباط فروعات قاعدهٔ لاضرر راهگشاست؛ مثلاً براساس روایات سمره، قاعدهٔ لاضرر را در عدمیات نیز جاری دانسته‌اند.[۳] مشخص‌شدن حکم موجود در قاعده نیز مرهون مشخص‌شدن متن روایت سمره است و از این نظر، مهم و کاربردی است که چهرهٔ کیفری یا مدنی مسئله را روشن می‌کند، زیرا در صورت پذیرفتن نظریهٔ نهی اضرار به غیر، همان‌طور که شیخ الشریعة قائل است، جنبهٔ کیفری حکم ضرری ترجیح داده می‌شود و در صورت پذیرش نظریهٔ نفی تشریع حکم ضرری مثل شیخ انصاری، جنبهٔ حقوقی و مدنی آن جلوه می‌کند. ثمرهٔ آن دو این است که اگر حکمی از شارع عنوان کیفری داشته باشد، قانون‌گذار می‌تواند از شخص مضرّ جبران ضرر اضافی را طلب کند، همان‌طور که ممکن

---

۱. محمودی، «مفهوم‌شناسی و واژه‌پژوهی تخریج در دانش حدیث».

۲. طهوری، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، ۵۱.

۳. قبولی درافشان و همکاران، «بررسی فقهی حکم رانت‌خواری با استناد به قاعدهٔ لاضرر»، ۱۲۰.

است در دیات چنین نظری پذیرفته شود. اما اگر لاضرر را صرف مسئولیت مدنی بدانیم، دیگر وجهی برای جعل وجوب تدارک ضرر اضافی باقی نمی‌ماند؛ بلکه فقط ضامنِ همان مقدار خسارت وارده است.[1] پس همان‌طور که مشخص شد اکتفای به عقل و عقلا در این جزئیات نمی‌تواند مفید باشد، بلکه تخریج روایت سمره باوجود اختلافاتی که در متن آن دیده می‌شود، دخل مهمی در ترجیح دیدگاه‌های مختلف فقها دارد.

می‌توان گفت: شیخ انصاری اولین فقیهی است که قاعدهٔ لاضرر را به‌صورت رسالهٔ مستقل بررسی کرده است. قاعدهٔ لاضرر در کتب خاصه و عامه مستندات فروانی دارد، به‌طوری‌که حتی دربارهٔ آن ادعای تواتر معنوی یا لفظی شده است. داستان سمرةبن‌جندب، مشهورترین مستند قاعدهٔ لاضرر است که سه راویت در کتب شیعه و یک روایت در کتب عامه دارد. وجود مستندات دیگر برای قاعدهٔ لاضرر سبب شده است به روایات داستان سمره به‌طور ویژه توجه نشود، تاجایی‌که برخی به‌دلیل اشکالات سندی و دلالی مطرح در روایات این داستان، آن را از مستندات قاعدهٔ لاضرر خارج کرده‌اند. جالب آنکه شیخ انصاری بهترین روایت این داستان را سنداً و دلالتاً روایت دارای قید «علی مؤمن» می‌داند،[2] درحالی‌که با مبنای ایشان که لاضرر و لاضرار را نفی تشریع حکم ضرری می‌داند، سازگار نیست. آخوند خراسانی، دو روایت ابن‌بکیر و حذاء را که خالی از قید «علی مؤمن» است، قبول کرده و سند آن دو را خالی از اشکال دانسته است.[3]

محققان بعد از شیخ انصاری را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد. شیخ الشریعة اصفهانی و امام خمینی معتقدند که روایات مربوط به داستان سمره، موثوق الصدور و صحیح‌اند، اما متن روایات نسبت به قید «علی مؤمن» تعارض دارند. برای حل این تعارض به اصل ثانویهٔ عقلایی عدم‌زیادت تمسک می‌کنند و از این طریق، وجود قید «علی مؤمن» را ثابت می‌دانند.[4] در مقابل، شهیدصدر و آیت‌الله سیستانی فقط یک روایت (موثقهٔ عبداللهبن‌بکیر) را صحیح دانسته و معتقدند سایر روایات، فاقد حجیت‌اند. پس برای تخریج روایات، تعارضی وجود ندارد و موثقهٔ ابن‌بکیر که فاقد قید «علی مؤمن» است، متعین می‌شود.[5] در میان این دو دسته، محقق نائینی روایات داستان را صحیح قلمداد می‌کند وآن‌ها را نسبت به قید «علی مؤمن» دچار تعارض می‌داند، اما معتقد است اصل عدم‌زیادت برای رفع تعارض در محل بحث جاری نیست، بلکه مرجحات جانب نقیصه برای ترجیح نبود قید «علی مؤمن» اطمینان‌آور است.[6]

---

۱. طهوری، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، ۱۲۱.

۲. انصاری، فرائد الأصول، ۲/۴۵۷.

۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۳۸۰.

٤. شریعت اصفهانی، قاعدهٔ لاضرر، ۱۲تا۳۲؛ خمینی، القواعد الفقهیة، ۱/۲۶.

٥. صدر، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۸۲تا۸۷؛ سیستانی، قاعدهٔ لاضرر ولاضرار، ۱۳تا۹۳.

٦ نائینی، منیة الطالب، ۱۹۱تا۱۹۸.

در این نوشتار تلاش شده است در گام نخست، صدور همهٔ روایات مربوط به این داستان اثبات شود و در گام بعد، در مرحلهٔ تخریج نشان داده شود که نیازی به اجرای اصل عدم‌زیادت برای رفع تعارض مستقر نیست؛ زیرا این تعارض، تعارضی بدوی خواهد بود و در مقام استظهار عرفی، شهادت به زیادت بر شهادت دیگر مقدم می‌شود و تعارضی مستقر نمی‌شود که این تحقیق از این نظر نسبت به پیشینهٔ خود متمایز می‌شود.

۱. توضیح اجمالی راجع به داستان سمرةبن‌جندب

سمرةبن‌جندب فردی بسیار خبیث و شقیّ بود و حتی راجع به پیامبر اکرم(ص) جسارت و بی‌ادبی می‌کرد. به‌نقل از ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه، در دوران حرکت امام حسین(ع) به سمت کوفه، از شرطه‌های عبیدالله‌بن‌زیاد بود و مردم را بر خروج و قتل امام(ع) تحریض می‌کرد.[۱]

اصل داستان سمرةبن‌جندب از این قرار است که سمره یک درخت خرما در داخل حیاط خانهٔ شخصی از انصار داشت و به بهانهٔ سرزدن به آن درخت، سرزده و بدون اجازه وارد خانهٔ آن شخص می‌شد. صاحب خانه در خصوص عمل سمرةبن‌جندب به رسول گرامی اسلام شکایت کرد. ایشان از سمره می‌خواهد که با اجازه وارد خانهٔ انصاری شود، اما او همچنان رفتار گذشتهٔ خودش را تکرار می‌کرد. پیامبر(ص) برای جلوگیری از رفتار سمره به او پیشنهاد می‌دهد که در قبال درخت خرمایش درختی دیگر به او بدهد، ولی سمره راضی نمی‌شود. هر مقدار که پیامبر(ص) بر تعداد درختان پیشنهادی افزود، وی آن را نمی‌پذیرفت، حتی پیشنهاد معاوضهٔ ده درخت در مقابل درخت خرمایش را قبول نکرد. لجاجت او به‌گونه‌ای بود که حتی از پیشنهاد معاوضهٔ درختش با درختی در بهشت سر باز زد. پیامبر اکرم(ص) با مشاهدهٔ رفتار سمرةبن‌جندب به مرد انصاری دستور داد که درخت خرمای سمره را قطع کن و آن را به صورتش بزن!

در خصوص داستان سمرةبن‌جندب، چهار روایت قریب‌المضمون وارد شده است که بر اساس آن، شکی دربارهٔ اصل داستان وجود نخواهد داشت. البته در الفاظ به‌کاررفته در این روایات اختلافاتی به چشم می‌خورد که بررسی می‌شود.

۲. بررسی صدور روایات مرتبط با داستان سمرةبن‌جندب

۲. ۱. موثقهٔ عبدالله‌بن‌بکیر از زراره

موثقهٔ عبدالله‌بن‌بکیر از زراره دو نقل دارد: نقلی در کتاب کافی و نقلی دیگر در کتاب من لایحضره الفقیه. نقل اول روایت زراره آن است که «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَبْنِ‌مُحَمَّدِبْنِ‌خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

۱. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۷۸/۴.

عَبْدِاللَّهِبْنِبُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي‌جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: إِنَّ سَمُرَةَبْنَ‌جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِبَابِ الْبُسْتَانِ وَ كَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمُرَةُ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ(ص) فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ(ص) وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَذْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) لِلْأَنْصَارِيِ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَار.»[1]

به‌منظور بررسی صحت صدور سند می‌بایست وثاقت محمدبن‌خالد برقی و عبداللەبن‌بکیر بررسی شود، ولی در وثاقت مابقی راویان ابهامی نیست. نجاشی، محمدبن‌خالد برقی را ضعیف در حدیث می‌داند،[2] اما شیخ طوسی او را توثیق کرده است[3] و رجالی دیگری دربارۀ او خدشه‌ای ندارد. علاوه بر آن، محمدبن‌خالد برقی از مشایخ عمدۀ بزرگان راویان، مانند احمدبن‌محمدبن‌عیسی است. پس وثاقت او اثبات‌شدنی است. اما تعبیر «ضعیف فی الحدیث» در کلام نجاشی می‌تواند به این معنا باشد که محمدبن‌خالد برقی روش متعارف محدثان را که عدم‌نقل از افراد ضعیف بوده، رعایت نمی‌کرده است؛ ازاین‌رو، دربارۀ او بیان شده است: «یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل.»[4]

توصیف روایت به موثقه، به‌دلیل وقوع عبداللەبن‌بکیر در سلسلۀ سند است. البته حضور ابن‌بکیر که فطحی‌مذهب شناخته می‌شود، ضرری به سند روایت نمی‌رساند، زیرا شیخ طوسی او را ثقه می‌داند[5] و نیز او از اصحاب اجماع است[6] و اساساً فطحیه فقط هفتاد روز به امامت عبداللەبن‌افطح اعتقاد داشتند و ازنظر آموزه‌های فقهی با شیعیان کاملاً موافق و هم‌نظر بوده‌اند.

این روایت در کتاب تهذیب نیز با سند «احمدبن‌محمدبن‌خالد عن ابیه عن عبداللەبن‌بکیر عن زراره» آمده است.[7] متن روایت در کتاب تهذیب، همان متن روایت در کتاب کافی است.

نقل دوم از موثقۀ عبداللەبن‌بکیر از زراره در کتاب من لایحضره الفقیه به این صورت آمده است: «رَوَى ابْنُ‌بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي‌جَعْفَرٍ(ع) قَالَ إِنَّ سَمُرَةَابْنَ‌جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ فِيهِ الطَّرِيقُ إِلَى الْحَائِطِ فَكَانَ يَأْتِيهِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَقَالَ إِنَّكَ تَجِيءُ وَ تَدْخُلُ وَ نَحْنُ فِي حَالٍ نَكْرَهُ أَنْ تَرَانَا عَلَيْهِ فَإِذَا جِئْتَ فَاسْتَأْذِنْ حَتَّى نَتَحَرَّزَ ثُمَّ نَأْذَنَ لَكَ وَ تَدْخُلَ قَالَ لَا أَفْعَلُ هُوَ مَالِي

۱. کلینی، الکافی، ۲۹۲/۵.
۲. نجاشی، رجال، ۳۳۵.
۳. طوسی، رجال، ٣٦٣.
٤. ابن‌غضائری، الرجال، ۹۳.
۵. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ٣٠٤.
٦. کشی، رجال، ۳۷۵.
۷. طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۶/۷.

أَدْخُلُ عَلَيْهِ وَ لَا أَسْتَأْذِنُ فَأَتَى الْأَنْصَارِيُّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) فَشَكَا إِلَيْهِ وَ أَخْبَرَهُ فَبَعَثَ إِلَى سَمُرَةَ فَجَاءَهُ فَقَالَ لَهُ اسْتَأْذِنْ عَلَيْهِ فَأَبَى وَ قَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِلْأَنْصَارِيِّ فَعَرَضَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ(ص) أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْهُ بِالثَّمَنِ فَأَبَى عَلَيْهِ وَ جَعَلَ يَزِيدُهُ فَيَأْبَى أَنْ يَبِيعَ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) قَالَ لَهُ لَكَ عَذْقٌ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ ذَلِكَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) الْأَنْصَارِيَّ أَنْ يَقْلَعَ النَّخْلَةَ فَيُلْقِيَهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ.»[1] در این نقل، گفت‌وگوهای دو نفر نیز ذکر شده است؛ مثلاً مرد انصاری به سمره می‌گوید: در خانه، زنان بدون حجاب هستند و تو برای داخل‌شدن اجازه بگیر تا زنان حجاب بگیرند یا از حیاط خارج شوند و سپس داخل شو و سمره می‌گوید: درخت من است و هر زمان بخواهم وارد می‌شوم. این فقره در کافی به‌صورت «فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمُرَةُ» بیان شده است. در قسمت انتهایی حدیث نیز تفاوت‌های نقل به معنا دیده می‌شود که نکتهٔ فرعی است و تأثیری در استظهار از روایت ندارد.

۲. ۲. مرسلهٔ ابن‌مسکان از زراره

کلینی روایت را این‌طور نقل می‌کند: «عَلِيُّ‌بْنُ‌مُحَمَّدِبْنِ‌بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَبْنِ‌أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ‌بْنِ‌مُسْكَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي‌جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: إِنَّ سَمُرَةَبْنَ‌جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ وَ كَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَكَانَ يَجِيءُ وَ يَدْخُلُ إِلَى عَذْقِهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ يَا سَمُرَةُ لَا تَزَالُ تُفَاجِئُنَا عَلَى حَالٍ لَا نُحِبُّ أَنْ تُفَاجِئَنَا عَلَيْهَا فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنْ فَقَالَ لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقٍ وَ هُوَ طَرِيقِي إِلَى عَذْقِي قَالَ فَشَكَا الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ(ص) فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ(ص) فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ إِنَّ فُلَاناً قَدْ شَكَاكَ وَ زَعَمَ أَنَّكَ تَمُرُّ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَهْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَاسْتَأْذِنْ عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ فَقَالَ يَا رَسُولَ‌اللَّهِ أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَذْقِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ‌اللَّهِ(ص) خَلِّ عَنْهُ وَ لَكَ مَكَانَهُ عَذْقٌ فِي مَكَانِ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ لَا قَالَ فَلَكَ اثْنَانِ قَالَ لَا أُرِيدُ فَلَمْ يَزَلْ يَزِيدُهُ حَتَّى بَلَغَ عَشَرَةَ أَعْذَاقٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَلَكَ عَشَرَةٌ فِي مَكَانِ كَذَا وَ كَذَا فَأَبَى فَقَالَ خَلِّ عَنْهُ وَ لَكَ مَكَانَهُ عَذْقٌ فِي الْجَنَّةِ قَالَ لَا أُرِيدُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ(ص) إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَاضَرَرَ وَ لَاضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ(ص) فَقُلِعَتْ ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ(ص) انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ.»[2] در این نقل، مانند نقل صدوق، گفت‌وگوهایی بین انصاری و سمره نقل شده است، ولی نقل ابن‌مسکان از زراره نکات بیشتری نسبت به نقل کتاب من لایحضره الفقیه دارد. به جای «اخبره الخبر» نیز مفاد شکایت انصاری از سمره نزد رسول الله(ص) بیان شده است. در نقل قبل نیز تنها تعبیر «ساومه» بیان شده است که به‌معنای چانه‌زنی در قیمت است، اما در این نقل نحوهٔ چانه‌زنی را بیان کرده است.

این روایت به‌دلیل وجود «بعض اصحابنا» در سندش، مرسله به شمار می‌رود. به‌دلیل مرسله‌بودن

---

۱. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۲۳۳/۳.

۲ کلینی، الکافی، ۲۹۴/۵.

روایت، اکثر فقها حجیت این مرسله را قبول نکرده‌اند. البته برخی از محققان معتقدند: اگر دو روایت مشابه که متن آن‌ها تفاوت اندکی دارد، به‌گونه‌ای باشد که انگیزهٔ عقلایی در جعل و اضافه‌کردن این تفاوت‌ها وجود نداشته باشد، نقل ضعیف نیز اعتبار پیدا می‌کند؛ زیرا الغای احتمال خطا به‌علت اصل عقلایی ضابط‌بودن و عدم‌خطای راوی است و از این نظر، تفاوتی بین ثقه و غیرثقه در آن وجود ندارد و همان‌گونه که اصل عدم‌خطا در ثقه جریان دارد، در غیرثقه نیز جاری خواهد بود. تنها فایدهٔ ادلهٔ حجیت خبر واحد، الغای احتمال تعمد کذب است. حال اگر در موردی احتمال تعمد بر کذب ولو باتوجه‌به مقایسهٔ با روایت صحیح منتفی باشد، ازنظر عقلایی اعتبار روایت ثابت می‌شود.[۱]

البته از راه دیگری نیز می‌توان روایت مذکور را توثیق کرد. محمدبن‌خالد برقی که در سند به‌صورت «ابیه» تعبیر شده است، روایت مرسله را از «بعض اصحابنا» نقل کرده است. تعبیر «بعض اصحابنا» به زیرگروه‌های امامیه اطلاق می‌شود. از سوی دیگر، شیخ طوسی در کتاب العدة فی اصول الفقه می‌فرماید: «إذا کان الراوی من فرق الشیعة مثل الفطحیة، و الواقفة، و الناووسیة و غیرهم نظر فیما یرویه: فإن کان هناک قرینة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقین بهم، وجب العمل به.»[۲] این تعبیر نشان می‌دهد که اخبار صادرشده از زیرگروه‌های امامیه چنانچه با اخبار موثوق‌الصدوری موافقت داشته باشد، می‌بایست به آن اخبار عمل کرد. باوجود موثقهٔ ابن‌بکیر که در حجیت آن شکی نیست، می‌توان به مرسلهٔ عبدالله‌بن‌مسکان نیز عمل کرد؛ زیرا ازنظرِ مضمونی کاملاً به موثقهٔ عبدالله‌بن‌بکیر نزدیک است.[۳] البته دو تعبیر «إنک رجل مضارّ» و «علی مؤمن» در مرسله وجود دارد که در موثقهٔ قبلی موجود نیست. توضیحات لازم در این خصوص در قسمت تخریج متن روایات خواهد آمد.

۲. ۳. صحیحهٔ ابی‌عبیده حذاء

این روایت مسند از صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه به این صورت آمده است: «رَوَی الْحَسَنُ الصَّیْقَلُ عَنْ أَبِی‌عُبَیْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ(ع) کَانَ لِسَمُرَةَبْنِ‌جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِی حَائِطِ بَنِی‌فُلَانٍ فَکَانَ إِذَا جَاءَ إِلَی نَخْلَتِهِ نَظَرَ إِلَی شَیْ‌ءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ یَکْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ(ص) فَشَکَاهُ فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمُرَةَ یَدْخُلُ عَلَیَّ بِغَیْرِ إِذْنِی فَلَوْ أَرْسَلْتَ إِلَیْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ یَسْتَأْذِنَ حَتَّی تَأْخُذَ أَهْلِی حِذْرَهَا مِنْهُ فَأَرْسَلَ إِلَیْهِ رَسُولُ‌اللَّهِ(ص) فَدَعَاهُ فَقَالَ یَا سَمُرَةَ مَا شَأْنُ فُلَانٍ یَشْکُوکَ وَ یَقُولُ یَدْخُلُ بِغَیْرِ إِذْنِی فَتَرَی مِنْ أَهْلِهِ مَا یَکْرَهُ ذَلِکَ یَا سَمُرَةُ اسْتَأْذِنْ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ‌اللَّهِ(ص) یَسُرُّکَ أَنْ یَکُونَ لَکَ عَذْقٌ فِی الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِکَ قَالَ لَا قَالَ لَکَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاکَ یَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارّاً اذْهَبْ یَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا وَ اضْرِبْ بِهَا

۱. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».
۲. طوسی، العده فی اصوال الفقه، ۱۵۰/۱.
۳. خمینی، القواعد الفقهیة، ۲۶/۱.

وَجْهَه»،[۱] این روایت، تلخیص‌شدهٔ روایات قبلی است و به جزئیات داستان نپرداخته است.

همان‌طور که ذکر شد شیخ صدوق سند روایت را به‌صورت حسن صیقل از ابی‌عبیده الحذاء از امام باقر(ع) آورده است. نجاشی، ابوعبیده الحذاء را به وثاقت توصیف کرده است.[۲] دربارهٔ سند این روایت دو بحث وجود دارد: ۱. وثاقت الحسن‌بن‌زیاد الصیقل؛ ۲. طریق شیخ صدوق به حسن صیقل.

دربارهٔ وثاقت الحسن‌بن‌زیاد الصیقل در منابع رجالی اطلاعاتی وجود ندارد. محدث نوری تلاش می‌کند به دو دلیل وثاقت او را اثبات کند.[۳] شیخ الشریعه، این دو دلیل را توسعه می‌دهد. دلیل اول آن است که پنج نفر از اصحاب اجماع از حسن صیقل روایت نقل کرده‌اند. این پنج نفر عبارت‌اند از: عبدالله‌بن‌مسکان، حمادبن‌عثمان، ابان‌بن‌عثمان از طبقهٔ دوم اصحاب اجماع و یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضالة‌بن‌ایوب از طبقهٔ سوم اصحاب اجماع. دلیل دوم نیز روایت‌کردن بسیاری از بزرگان راویان از اوست که دال بر وثاقت اوست.[٤]

آیت‌الله سیستانی ادلهٔ شیخ الشریعه را به چالش کشیده و معتقد است: اثبات وثاقت راوی از طریق نقل روایت اصحاب اجماع از او مبتنی بر یکی از دو مقدمهٔ زیر است که هیچ‌کدام پذیرفتنی نیست. مقدمهٔ اول آن است که تعبیر کشی در «قد اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم»،[٥] باید به‌معنای صحت روایت اصحاب اجماع باشد تا به‌منزلهٔ توثیق روایت تلقی شود. این مقدمه پذیرفتنی نیست و از این عبارت فقط توثیق اصحاب اجماع استفاده می‌شود، نه صحت روایات آن‌ها. تصحیح روایات اصحاب اجماع نیز اعم از توثیق مشایخ آن‌هاست؛ یعنی بر فرض دلالت تعبیر کشی بر تصحیح روایت، این عبارت نظارتی به توثیق مشایخ آنان ندارد.

مقدمهٔ دوم آن است که نقل بزرگان اصحاب از راوی سبب کشف وثاقت او باشد؛ به این بیان که، اجلای اصحاب از راوی ضعیف روایت نمی‌کنند. این مقدمه نیز به‌صورت قاعدهٔ کلی ثابت نشده و تنها در حق صفوان، ابن‌ابی‌عمیر و بزنطی این مطلب پذیرفتنی است.[٦] البته از تعبیر کشی در اصحاب اجماع، سه برداشت مختلف وجود دارد. آیت‌الله سیستانی این تعبیر را فقط دالّ بر وثاقت اصحاب اجماع می‌داند؛ اما برخی مثل محدث نوری بیان می‌کند: منشأ تصحیح احادیث اصحاب اجماع، وثاقت به معنی‌الأعم راویان است؛ به این معنا که، وثاقت راویان از روایت اصحاب اجماع به دست می‌آید، لیکن امامی‌بودن آنان اثبات

۱. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۱۰۳/۳.
۲. نجاشی، رجال، ۱۷۰.
۳. نوری، خاتمة مستدرك الوسائل، ۲۴۰/۴.
٤. شریعت اصفهانی، قاعدهٔ لاضرر، ۳۴.
٥. کشی، رجال، ۳۷۵/۱.
٦. سیستانی، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۱۹.

نمی‌شود.[۱]

سیدمحمدجواد شبیری معتقد است: حتی درصورتی‌که از عبارت کشی، توثیق مشایخ اصحاب اجماع استفاده نشود، باز هم ممکن است بتوان از سخن شیخ‌الشریعه وثاقت حسن صیقل را اثبات کرد؛ توضیح آنکه، ممکن است نظر ایشان دربارهٔ حسن صیقل این باشد که نقل پنج نفر از اصحاب اجماع از یک راوی سبب توثیق اوست، زیرا اعتماد پنج نفر از اصحاب اجماع بر یک راوی به‌علت قرائن خارجی بعید است. پس تعدد اصحاب اجماع در نقل از یک راوی، قرینه بر اعتماد به یک راوی است.

ایشان دربارهٔ دلیل دوم شیخ‌الشریعة هم می‌فرماید: هرچند نفس نقل روایت بزرگان از راوی سبب توثیق راوی نیست، اما ممکن است محدث نوری و شیخ‌الشریعه به قاعدهٔ دیگری برای توثیق حسن صیقل تمسک کرده باشند. ایشان معتقد است اکثر روایت اجلاء، کاشف از وثاقت مروی‌عنه است و مبنای توثیق روات با اکثار اجلاء، متفاوت از توثیق روات با نقل روایت اصحاب اجماع و جلیل است. مطابق این احتمال، اشاره به نقل اصحاب اجماع از حسن صیقل در کلام این بزرگان نیز به‌دلیل صغرای اکثار اجلاست، نه آنکه به قاعدهٔ توثیق مشایخ اصحاب اجماع تمسک کرده باشند.[۲]

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: چنانچه از قرائنی پی بردیم استادی که اجلاء از او فراوان روایت داشته‌اند، از راویانی بوده است که صرفاً آثار سایرین را انتقال داده است، نمی‌توان به وثاقت او حکم کرد؛ زیرا غرض اصلی فقط انتقال اصل کتاب به نسل‌های آینده بوده است تا در بستر آن، اعتبارسنجی کتاب برای سایر دانشمندان فراهم باقی بماند. بنابراین، ذکر نام راوی طریقی در سلسلهٔ سند صرفاً برای آن است که سند حدیث مسند بماند و سلسله راویان قطع نشود، وگرنه توثیق یا تضعیف راوی طریقی، اثر مستقیمی در اعتبار مجموعه احادیث منتقل شده ندارد؛ چراکه اعتبارسنجی کتاب منتقل‌شده به شاگردان با قرائن نسخه‌شناسی اتفاق می‌افتاد و این‌طور نبوده است که وثاقت یا ضعف شیخ، اجازه، اثری در اعتبار کتاب داشته باشد، زیرا غالباً نسخه‌های دیگر آن کتاب توسط افراد دیگر نوشته می‌شد و مقایسه با نسخه‌های دیگر آن کتاب، این امکان را فراهم می‌کرد که صحت انتساب آن کتاب به نویسنده‌اش روشن شود. در همین راستا، مجلسی اول در بررسی سند «کلینی عن عدة من اصحابنا عن سهل‌بن‌زیاد عن ابن‌ابی‌نجران عن مثنی الحناط عن ابی‌بصیر» می‌گوید: «و الظاهر اخذه من کتاب ابن‌ابی نجران او کتاب ابی‌بصیر، فلایضرُّ ضعف سهل‌بن‌زیاد، لانه من مشایخ الإجازة.»[۳]

بنابراین، بزرگان فقها تلاش کردند تا وثاقت حسن صیقل را به روش‌های متعددی اثبات کنند، اما نظر

۱. نوری، خاتمهٔ مستدرك الوسائل، ۲۷/۷.

۲. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».

۳. مجلسی، روضة المتقین، ۵۱۴/۴.

مختار در بحث آن است که می‌توان صحت صدور این سند را بدون نیاز به اثبات وثاقت حسن صیقل به‌طور دیگر نتیجه گرفت؛ زیرا قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد حسن صیقل صاحب کتاب نبوده است، بلکه در طریق کتب راویان دیگر قرار دارد. یکی از قرائن بر صاحب کتاب‌نبودن حسن صیقل، ترجمه‌نشدن او در فهرست نجاشی و فهرست شیخ است که در این دو کتاب، اسماء مصنفان گردآوری شده است. صرف کثرت روایت حسن صیقل نیز قرینه بر صاحب کتاب‌بودن او نیست. زرارةبن‌اعین که در طبقۀ اول راویان قرار دارد، باوجود روایات کثیری که از او در ابواب مختلف نقل شده است، تنها یک کتاب در استطاعه و جبر دارد.[1] در طبقه‌های بعدی نیز امکان دارد راویان فقط طریق به کتب باشد و به همین دلیل، روایات کثیری از آن‌ها نقل شده باشد، درحالی‌که خود، صاحب کتاب نباشند.

البته شیخ صدوق در ابتدای کتاب من لایحضره الفقیه شهادت می‌دهد: «من تنها صرفاً به نقل همۀ روایات راویان حدیث اکتفا نکردم، بلکه روایاتی را در کتاب نقل می‌کنم که براساس آن فتوا می‌دهم و آن‌ها را صحیح می‌دانم و معتقدم که این روایات، حجت من نزد پروردگارم است و همۀ روایاتی که نقل می‌کنم از کتب روایی مشهوره استخراج کردم که درخورِ اعتماد هستند»،[2] اما دربارۀ شهادت شیخ صدوق باید گفت: نه راویان واقع‌شده در ابتدای اسناد کتاب، همگی صاحب کتاب‌اند و نه اعتبار همه‌جانبۀ منابع کتاب را می‌رساند؛ بلکه شهادت شیخ صدوق، تنها درصدد بیان اعتبار نسبی و فی‌الجمله منابع خود است، نه اعتبار بالجمله و صددرصدی آن‌ها. ازاین‌رو، نمی‌توان حکم شیخ صدوق را در مقدمۀ کتاب مبنی‌بر مرجع و مورداعتمادبودن کتاب‌ها، بر صاحب تألیف‌بودن و وثاقت افراد ابتدای اسناد حمل کرد.[3] بنابراین، باتوجه‌به قرائن مذکور می‌توان گفت: حسن صیقل، طریق به کتاب ابوعبیدة الحذاء بوده است و از این نظر نیاز به اثبات وثاقت او نیست.

اما دربارۀ طریق شیخ صدوق به روایت حسن صیقل نیز مباحثی مطرح است. شیخ صدوق در مشیخه می‌گوید: «و ما کان فیه عن الحسن الصیقل فقد رویته عن محمدبن‌موسی‌بن‌المتوکل، رضی‌الله عنه، عن علی‌بن‌الحسین السعدآبادی، عن احمدبن‌ابی‌عبداللّه البرقی عن أبیه، عن یونس‌بن‌عبدالرحمن، عن الحسن‌بن‌زیاد الصیقل الکوفی»،[4] همان‌طور که قبلاً ذکر شد شیخ صدوق تصریح می‌کند که تمام روایات الفقیه از کتب مشهوره اخذ شده است. ازآنجایی‌که حسن صیقل صاحب کتاب نیست، قاعدتاً شیخ صدوق می‌بایست روایت را از کتب یکی دیگر از افراد واقع در سند اخذ کرده باشد. از بین راویان موجود در مشیخه، محمدبن‌موسی‌بن‌المتوکل و علی‌بن‌الحسین السعدآبادی نیز صاحب کتاب نیستند. پس این روایت

---

۱. نجاشی، رجال، ۱۷۵.

۲. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳/۱.

۳. حسینی شیرازی، «واکاوی نظریۀ وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف با تأکید بر کتاب «النّوادر» ابراهیم‌بن‌هاشم قمی»، ۲۱.

٤. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۹۶/۴.

یا از کتاب احمدبن‌ابی‌عبدالله برقی یا از کتاب محمدبن‌خالد یا از کتاب یونس‌بن‌عبدالرحمن اخذ شده است. محمدبن‌موسی‌بن‌المتوکل و علی‌بن‌الحسین السعدآبادی در طریق به کتاب هستند، لذا نیازی به بررسی سندی طریق به کتب نیست و درنتیجه نیازی به اثبات وثاقت این دو راوی وجود ندارد. شیخ‌الشریعه می‌گوید: سعدآبادی نیاز به تنصیص عدالت و وثاقت ندارد، زیرا او شیخ اجازۀ کتب برقی بوده است و ازآنجایی‌که کتب برقی متواتر است، حتی ضعف سعدآبادی هم لطمه‌ای به سند روایت نمی‌زند.[۱]

امکان دارد روایت از کتاب احمدبن‌ابی‌عبدالله برقی یا کتاب یونس نیز اخذ نشده و نوعی تعویض سند در آن رخ داده باشد، مثلاً اصل روایت از کتاب کافی اخذ شده باشد که طریق کلینی به آن این‌طور است: «علی‌بن‌ابراهیم عن ابیه عن اسماعیل‌بن‌مرار عن یونس‌بن‌عبدالرحمن» و شیخ صدوق، روایت را از کتاب کافی اخذ کرده و طریق خود به یونس‌بن‌عبدالرحمن را جایگزین کرده است. با این احتمال نمی‌توان گفت محمدبن‌موسی‌بن‌المتوکل و علی‌بن‌الحسین السعدآبادی، طریق به کتاب باشند، اما برای اثبات صحت طریق مشیخه می‌توان گفت: تعویض سند در مواردی به کار می‌رفته که سند شناخته‌شده باشد و بحثی در وثاقت آن وجود نداشته باشد. بنابراین، با جمع بین دو بیان می‌توان گفت: یا در سند مورد بحث، تعویض سند رخ نداده است که در این صورت، روایت از کتاب یکی از افراد واقع در مشیخه اخذ شده و دیگر نیازی به بررسی وثاقت محمدبن‌موسی‌بن‌المتوکل و علی‌بن‌الحسین السعدآبادی نیست یا تعویض سند رخ داده است که در این صورت، طریق ظاهرالوثاقه‌ای وجود داشته که شیخ صدوق طریق سند را با طریق خود تعویض کرده است و در این صورت نیز نیازی به بررسی وثاقت محمدبن‌موسی‌بن‌المتوکل و علی‌بن‌الحسین السعدآبادی نیست.[۲]

دربارۀ احمدبن‌محمدبن‌خالد برقی و یونس‌بن‌عبدالرحمن هم شکی ازنظرِ وثاقت وجود ندارد. در خصوص وثاقت محمدبن‌خالد برقی نیز قبلاً توضیحاتی ذکر شد. پس با توضیحاتی که دربارۀ راویان حدیث بیان شد، می‌توان گفت: این روایت، مسند و صحیح است و خدشه‌ای در سند آن وجود ندارد. حتی چنانچه ضعفی دربارۀ راویان حدیث وجود داشته باشد، ازآنجاکه این روایت متعاضد با روایات قبلی داستان سمرةبن‌جندب است، می‌توان همچنان به صحت آن حکم کرد.

۲. ۴. نقل روایات عامه

داستان سمره در منابع اهل‌سنت به‌نقل از ابوداود سلیمان‌بن‌الأشعث السجستانی از واصل مولی ابی‌عیینة به‌نقل از امام باقر(ع) به این صورت آمده است: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَاجَعْفَرٍ مُحَمَّدَبْنَ‌عَلِيٍّ يُحَدِّثُ عَنْ سَمُرَةَبْنِ‌جُنْدُبٍ أَنَّهُ كَانَتْ لَهُ عَضُدٌ مِنْ نَخْلٍ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ قَالَ وَ مَعَ الرَّجُلِ أَهْلُهُ قَالَ فَكَانَ

۱. شریعت اصفهانی، قاعدۀ لاضرر، ۳۲تا۳۳.

۲. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».

سَمُرَةُ يَدْخُلُ إِلَى نَخْلِهِ فَيَتَأَذَّى بِهِ وَيَشُقُّ عَلَيْهِ فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى فَأَتَى النَّبِيَّ(ص) فَذَكَرَ ذَلِکَ لَهُ فَطَلَبَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ(ص) أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى. قَالَ «فَهَبْهُ لَهُ و لَکَ كَذَا وَ كَذَا». أَمْرًا رَغَّبَهُ فِيهِ فَأَبَى فَقَالَ «أَنْتَ مُضَارٌّ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) لِلانصارِيّ اذْهَبْ فَاقْلَعْ نَخْله.»[۱]

در نقل شرح نهج‌البلاغه، اثر ابن‌ابی‌الحدید، روایت از واصل از جعفربن‌محمدبن‌علی(ع) نقل شده است،[۲] اما تعبیر «لاضرر و لاضرار» و صغرای آن در این نقل بیان نشده است. البته ظاهراً روایت از امام صادق(ع) نباشد، زیرا در تمام نقل‌ها از امام باقر(ع) روایت شده است. نکتهٔ مهمی که در همهٔ روایات اهل‌سنت وجود دارد آن است که در هیچ‌کدام، جملهٔ «لاضرر و لاضرار» وجود ندارد.

۳. تخریج روایت سمره برای استناد قاعدهٔ لاضرر

دربارهٔ داستان سمره چهار روایت مطرح شد که شامل صحیحهٔ حذاء، مرسلهٔ ابن‌مسکان، موثقهٔ ابن‌بکیر و یک روایت از عامه بود. از مجموع این روایات، اطمینان به وجود داستان سمره حاصل می‌شود، اما اینکه متن روایت برای استناد قاعدهٔ لاضرر کدام باشد، نیاز به بحث دارد. هر چهار روایت، منقول از امام باقر(ع) و ازلحاظ مضمون یکی است، اما در خصوص برخی قیود با هم اختلاف دارند. بنابراین، لازم است متن روایت ازنظرِ دو قید «لاضرر و لاضرار» و «علی مؤمن» بررسی شود تا روایت به‌منظور استناد قاعدهٔ لاضرر تخریج شده باشد.

۳. ۱. بررسی جملهٔ «لاضرر و لاضرار»

راویان همواره سعی می‌کردند معانی و مفاهیم کلام معصومان(ع) را به‌گونه‌ای نقل کنند که در حفظ الفاظ روایات، رعایت امانت حاصل شود. هرچند در روایتگری برخی از داستان‌های مربوط به احکام شریعت، برخی از جزئیات داستان به‌منظور اختصار کلام ذکر نمی‌شد و سبب می‌شد که الفاظ متفاوتی در نقل قضیه و داستانی استفاده شود، اما این خلاصه‌نویسی در اعتقاد راوی به‌گونه‌ای نبود که به اصل کلام معصوم(ع) آسیبی وارد کند.

البته ناگفته نماند که ائمه(ع) برای جلوگیری از خطا و اشتباه تأثیرگذار، فرهنگ نگارش کتب حدیثی را ترویج دادند و فرایند سماع و قرائت را به‌عنوان یکی از مطمئن‌ترین راه‌های انتقال حدیث نهادینه کردند. فرایند سماع و قرائت، سیره‌ای مستمره بین محدثان بوده که در طول تاریخ حدیث شیعه ترک نشده و تا حد زیادی در بین اصحاب متداول بوده است. سماع و قرائت نزد اصحاب به‌گونه‌ای بود که در صورت برداشت متفاوت راوی از روایت، مورد تصحیح استادش قرار می‌گرفت. شواهد زیادی برای این سیره ذکرشدنی

۱. ابوداود، سنن ابی‌داود، ۳۱۵/۳.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه لابن‌ابی‌الحدید، ۷۸/۴.

است که ازجمله می‌توان به این مورد اشاره کرد: علی‌بن‌الحسن‌بن‌فضال که از چهره‌های بسیار سرشناس راویان کوفه به شمار می‌رود، ۳۶ کتاب دارد که همهٔ این کتب توسط دو شاگردش ابن‌زبیر و ابن‌عقده به نسل‌های بعدی منتقل شده است. اصحاب، ۳۵ کتاب او را قبول دارند، ولی کتاب اصفیاء امیرالمؤمنین علیه السلام را نپذیرفتند؛ زیرا شاگردان ابن‌زبیر و ابن‌عقده فرایند سماع و قرائت را دربارهٔ این کتاب طی نکرده‌اند.[1] البته شواهدی زیادی بر وجود فرایند سماع و قرائت وجود دارد که در گسترهٔ این نوشتار نمی‌گنجد.

همان‌طور که قبلاً تبیین شد هر چهار روایت مذکور صادر هستند، اما جملهٔ لاضرر و لاضرار فقط در موثقهٔ عبدالله‌بن‌بکیر و مرسلهٔ ابن‌مسکان وجود دارد و در صحیحهٔ حذاء و روایات عامه ذکر نشده است. در روایت ابوعبیدهٔ حذاء، جزئیات بیشتری از داستان به‌دلیل اختصار نیامده است. مقایسهٔ روایت ابوعبیده حذاء با سایر روایات این داستان نشان می‌دهد راوی در مقام خلاصه‌گویی بوده و قصد ذکر جزئیات را نداشته است. ذکرنکردن جملهٔ لاضرر و لاضرار در متن این دو روایت به این دلیل بوده که راوی فکر می‌کرده است همین مقدار تعبیر در رساندن مقصود امام(ع) کافی است و نیازی به اضافه‌کردن این جمله نیست.

به نظر مختار، جملهٔ لاضرر و لاضرار در داستان سمره وجود دارد. هرچند این جمله در روایت ابی‌عبیده حذاء و روایات عامه نیامده است، اما به ضرری‌بودن کار سمره تصریح شده است؛ به این صورت که در حدیث سمره، پیامبر اکرم(ص) سمره را رجل مضار توصیف کرده‌اند. تعبیر مضارّ در صحیحهٔ ابوعبیده حذاء به‌صورت «قَالَ مَا أَرَاکَ یَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارّاً» و در مرسلهٔ ابن‌مسکان به‌صورت «فَقَالَ لَهُ رَسُولُ‌اللَّهِ(ص) إِنَّکَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» به کار رفته است. در روایات عامه نیز تعبیر «فَقَالَ أَنْتَ مُضَارٌّ» استعمال شده است. کلمهٔ مضارّ از باب مفاعله است و مصدر آن به‌صورت ضِرار استعمال می‌شود. بنابراین، قید ضرری‌بودن در همهٔ روایات به‌نوعی تصریح شده و می‌توان به اطمینان رسید که قید «لاضرر و لاضرار» در تخریج روایت ملحوظ بوده است.

۳. ۲. بررسی قید «علی مؤمن»

همان‌طور که گذشت فقط در نقل ابن‌مسکان از زراره قید «علی مؤمن» وجود دارد، ولی در نقل ابن‌بکیر از زراره، حدیث بدون این قید نقل شده است. روایات داستان سمره همگی به امام باقر(ع) بر می‌گردد و باتوجه‌به اختلافی که در متن روایات دیده می‌شود، به نظر می‌رسد راویان مختلف، روایت را از زراره شنیدند و سپس همگی یک مضمون را به صورت‌های مختلف روایت کردند. باتوجه‌به اختلاف قید «علی مؤمن» در متن این روایات، محل بحث آن است که آیا قید «علی مؤمن» را باید در تخریج نهایی روایات در نظر گرفت یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال می‌توان در سه سطح مختلف از آن بحث کرد: ۱. آیا

۱. نجاشی، رجال، ۲۵۸.

اساساً بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» سبب تعارض در روایات می‌شود؟ ۲. در صورت تعارض بین روایات، آیا جمع عرفی بین آن‌ها برقرار است یا تعارض مستقر خواهد بود؟ ۳. در صورت تعارض مستقر، آیا مرجحی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود دارد یا باید سراغ قواعد دیگر رفت؟

صورت‌بندی شهید صدر، زمینهٔ مناسبی را برای پاسخ به سؤال اول فراهم می‌کند که آیا بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» سبب تعارض در روایات می‌شود یا خیر؟ ایشان در تحریر محل بحث، سه صورت را تصویر می‌کند: گاهی اوقات، وجود زیادت و عدم‌آن، در فهم معنای باقی عبارات، اثرگذار است و گاهی اثرگذار نیست و گاهی هم تردید داریم که عدم‌آن قید، در مابقی عبارت اثر دارد یا خیر؟

در صورت دوم، بین دو نقل تهافتی نیست و تعارضی هم شکل نمی‌گیرد. در صورت سوم، هرچند وجود قید زائد معنایی در عبارت دارد، اما اینکه نبود قید هم در معنا اثرگذار باشد، محل‌تردید است. ذکرنکردن زیادت توسط راوی زمانی شهادت به عدم‌آن قید به شمار می‌رود که عدم‌نقل او، اِخبار از نبودن آن قید باشد، درحالی‌که این مطلب روشن نیست و چه‌بسا راوی نقیصه، آن قید را به‌سبب کم‌اهمیتی آن ذکر نکرده باشد، نه از آن نظر که دنبال شهادت به عدم‌قید بوده است. پس شهادت به عدم‌احراز نمی‌شود تا با شهادت به زیادت تعارضی حاصل شود. تا جایی هم که تعارض احراز نشود، قول راوی زیاده پذیرفته می‌شود. اما در صورت اول که وجود زیادت یا نبودن آن مؤثر در معناست، داخل بحث تعارض می‌شود. چون راوی نقیصه، شهادت به نبودن زیادت مغیر معنا می‌دهد و راوی زیادت هم شهادت به وجود قید زائد می‌دهد که نتیجهٔ آن، تعارض بین دو شهادت است.[1]

پاسخ به سؤال اول آن است که وجود یا نبودن قید «علی مؤمن» در برداشت از روایت سمره مؤثر است. وجود قید «علی مؤمن» با نهی از حرمت اضرار به غیر سازگار است که مسئولیت کیفری را به دنبال دارد. اما نبود قید «علی مؤمن» با نفی تشریع حکم ضرری تناسب دارد که مسئولیتی مدنی و حقوقی است. متن قاعدهٔ لاضرر نیز نسبت به قید «فی الإسلام» محل اختلاف است و این قید می‌تواند در برداشت از روایت مؤثر باشد، اما ازآنجایی‌که در روایات مربوط به داستان سمره، قید «فی‌الإسلام» وجود ندارد؛ تخریج این قید در حدیث لاضرر از موضوع این تحقیق بیرون است و بررسی نمی‌شود. لازمهٔ مسئولیت مدنی آن است که منوط به قصد و علم و اختیار نیست، برخلاف کیفری‌بودن. تفاوت دیگر آن است که در مسئولیت کیفری، جریمه‌ای که قانون وضع می‌کند توسط قاضی افزایش‌یافتنی است، لکن اگر به‌عنوان مسئولیت مدنی باشد درخورِ افزایش نیست، چون شارع با لحاظ ضرر وارده به‌عنوان مسئولیتی مدنی حکم به جبران کرده و قاضی حق ندارد بر آن بیفزاید.[2] البته به نظر می‌رسد راوی، همین مقدار از الفاظ را در رساندن

۱. صدر، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۱۰۱تا۱۰۲.

۲. طهوری، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، ۱۹۶.

مقصود امام(ع) کافی می‌دانسته و همین امر سبب شده است که قید «علی مؤمن» را حذف کند. شاهد بر این مدعا آن است که در بستر فرایند سماع و قرائت وقتی روایت ابن‌مسکان یا ابن‌بکیر بر زراره قرائت می‌شود، زراره تفاوتی در اصل معنا بین دو نقل برداشت نکرده و هر دو را تأیید کرده است. پس تعارضی بین آن دو نقل نزد زراره نبوده است، اما به‌مرور زمان، معنای حدیث از این نظر دچار اجمال شده و برداشت‌های متفاوتی برای فقها شکل گرفته است.

در این حالت، بین دو روایت تعارض برقرار است؛ به این‌گونه که عبارت «لاضرر و لاضرار» دلالت بر نفی تشریع احکام ضرری دارد و عبارت «لاضرر و لاضرار علی مؤمن» به‌معنای حرمت اضرار به غیر است. در این حالت، سؤال دوم آن است که آیا می‌توان بین آن دو جمع عرفی کرد و تعارض را برطرف کرد؟ آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجانی معتقد است: این تعارضی بدوی است و می‌توان بین دو شهادت جمع عرفی کرد؛ توضیح آنکه، هرچند ظاهر کلام هر دو راوی، شهادت است، ولی عرف به قرینهٔ شهادتِ اثباتی، از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند؛ یعنی کلام راوی نقیصه هرچند ممکن است شهادت بر عدم به شمار آید، ولی به قرینهٔ روایت دیگر می‌بایست آن را حمل بر عدم‌شهادت کرد و درنهایت، روایتِ دارای قید زائد را بر روایت نقیصه مقدم کرد؛ مثلاً دو نفر از یک سخنرانی گزارش می‌دهند که یکی ده صفحه و دیگری دوازده صفحه است. ابتدا با دیدن نقل ده‌صفحه‌ای خیال می‌کنیم در مقام بیان کامل بحث است، ولی با دیدن نقل دوازده‌صفحه‌ای می‌فهمیم نقل ده‌صفحه‌ای با اینکه در مقام اختصار کامل نیست، ولی فی‌الجمله اختصاری داشته و برخی نکات نه‌چندان مهم را حذف کرده است.[1] در تأیید این نظر می‌توان گفت: نقل متضمن «علی مؤمن» نقل مفصل‌تری است. مراجعه به متن دو حدیث روشن می‌کند حدیث ابن‌مسکان که متضمن زیادت است نسبت به حدیث ابن‌بکیر که زیادت «علی مؤمن» را ندارد، مفصل‌تر است. پس معلوم می‌شود مبنای راوی در نقل ابن‌بکیر بر تلخیص است و طبیعی است قید «علی مؤمن» را نقل نکند، چون کسی که در مقام تلخیص است نکات مهم و برجستهٔ حدیث را نقل می‌کند.

البته آیت‌الله سیستانی در نقد این مطلب می‌فرمایند: تلخیص در مقدمات قضیه وجود دارد، ولی در اصل قضیه تلخیص نخواهیم داشت. بین بخش‌های حدیث که مقدمات کلام است و اصل مطلب که حکم شرعی است باید تفاوت قائل شد. در مطلب اصلی خیلی تلخیص نیست، خصوصاً که «علی مؤمن» دو کلمه بیشتر نیست و در حدیثی که چند خط است، دو کلمه نقش مهمی ندارد که بخواهد تلخیص شود.[2] در پاسخ باید گفت: ابن‌بکیر درصدد بیان اصل مطلبی بوده است که آن را فرا گرفته بود. بنابراین، گزارش داستان را خلاصه کرده اما در قسمت پایانی و نهایی حدیث نیز قیودی را که مهم بوده، ذکر کرده است، ولی

۱. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».
۲. سیستانی، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۱۰۰تا۱۰۱.

در نظر ایشان قید «علی مؤمن» اهمیت به‌سزایی در محتوا نداشته است تا بخواهد آن را منعکس کند.

سؤال سوم آن است که چنانچه تعارض بین دو روایت، تعارض مستقر فرض شود؛ بدین‌گونه کـه راوی قید زائد، شهادت بر زیادت قید و راوی نقیصه، شهادت بر نقصان دهد، در ایـن صـورت بـه چـه قاعـده‌ای می‌بایست تمسک کرد؟

در همهٔ تعارضات بین ادله، قاعدهٔ عمومی آن است که چنانچه مرجحی در مقام موجود نباشـد، اصـل تساقط ادله است. برخی از فقها در محل بحث به اصل ثانوی عدم‌زیادت تمسک کرده و از این نظر قائل به تقدیم جانب زیادت بر جانب نقیصه شده‌اند. دو احتمال اصلی دربارهٔ اصل عدم‌زیادت وجود دارد: احتمال اول آنکه، این اصل، تطبیقی برای ترجیح صدوری باشد، نه اصلی مستقل؛ توضیح آنکه، اصل عـدم‌زیادت کاشف از مزیتی نوعیه در طرف زیادت است که سبب اقربیت صدور طرف زائد بر جانب نقیصـه می‌شـود. احتمال دوم از اصل عدم‌زیادت آن است که این قاعده اصلی مستقل باشد، نه آنکه مصداقی برای مرجحات باب تعارض.[۱] شیخ‌الشریعه معتقد است این قاعده اصلی مسلّم و رایج است. محقق نائینی نیـز آن را تأییـد می‌کند.[۲] برای اثبات اصل عدم‌زیادت به دو وجه می‌توان استدلال کرد:

أ. احتمال غفلت در جانب زیادت نسبت به احتمال غفلت در جانب نقیصه احتمال ضعیف‌تری است؛ زیرا غفلت به‌معنای ازیادبردن متناسب با ترک قید است و نه زیادت آن. بر این استدلال می‌توان اشکال کـرد که محور ترجیح فقط بر اساس احتمال غفلت نیست، زیرا برای زیادت و نقصان می‌توان منشأهای دیگـری نیز در نظر گرفت؛ مثلاً تحقق زیادت ممکن است بر اساس نقل به‌معنای راوی باشد که باتوجه‌به فهمی کـه از قرائن روایت داشته است، قیدی را اضافه کرده باشد و تحقق نقیصه هم می‌توانـد ناشـی از اختصـار نقـل راوی باشد.

ب: تنها توجیهی که برای زیادت قید وجود دارد عبارت است از آنکه راوی ثقه دچار غفلت شده اسـت که این احتمال با اصل عدم‌غفلت منتفی است. اما برای جهت نقیصه می‌توان توجیهات بیشتری ارائه کـرد؛ مثل رعایت اختصار، فهم اشتباه در تساوی معنا در فرض وجود یا عدم‌وجود قید. این استدلال نیز خـالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً، علت زیادت همان‌طور که گذشت منحصر در غفلت راوی نیست، بلکـه می‌توانـد ناشی از نقل به‌معنای راوی باشد که بر اساس قرائن محتوایی به‌دلیل تناسبات حکم و موضوع یا قرائن مقامیه شکل گرفته باشد؛ ثانیاً، صرف وجود محتملات کمتر به‌تنهایی معیار مناسبی نیست، بلکه درجهٔ احتمال در هر طرف هم اهمیت به‌سزایی دارد.

آیت‌الله سیستانی نیز معتقد است: اولاً، اصل عقلایی برای تقدیم جانب زیادت وجود ندارد، زیرا معیار

۱. سیستانی، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۹۶تا۹۹.

۲. شریعت اصفهانی، قاعدهٔ لاضرر، ۱۲؛ نائینی، منیة الطالب، ۱۹۱.

نزد عقلا رسیدن به وثوق و اطمینان است و در موارد مختلفی ممکـن اسـت جانـب نقیصـه مقـدم باشـد و این‌طور نیست که بتوان ادعا کرد در تمامی موارد، اطمینان به وجود قید زائد حاصل می‌شـود؛ ثانیـاً، چنـین اصلی در میان علمای اهل‌سنت و شـیعه اجمـاعی نیسـت. الزیلعـی، از علمـای اهل‌سـنت ایـن قاعـده را اجماعی نمی‌داند. محقق نائینی نیز این قاعده را درصورتی نمی‌پذیرد که راوی قید زائد، یـک نفـر و راویـان نقیصه، متعدد باشد؛[1] زیرا در مواردی که راوی نقیصه متعدد باشد، ایـن احتمـال کـه همـهٔ راویـان بـه‌دلیل اختصار، قید زائد را ذکر نکرده باشند احتمال بعیدی است، بلکه به‌عکس، تقدیم روایت همراه با قید زائـد، منجر به تصرف در ظهور روایت‌های متعدد می‌شود. نظیر این بحث در جایی مطرح می‌شود کـه عام‌هـای متعدد در مقابل خاصی قرار گیرد. در این حالت بعید است با خاصی بتـوان همـهٔ عام‌هـا را تخصـیص زد، بلکه برعکس، در صدور آن خاص تردید می‌شود. پس تقـدیم روایـت بـا قیـد زائـد را بـه‌نحو موجبـهٔ کلیـه نمی‌توان قبول کرد.

باتوجه‌به اشکالات مطرح‌شده نمی‌توان اصل عدم‌زیادت را خواه اصلی مستقل باشـد و خـواه مرجحـی برای رفع تعارض، به‌عنوان اصلی ثانوی در تعارض ادله قبول کـرد. پـس می‌بایسـت بـه قواعـد عمـومی در تعارض، ترجیح و تساقط رجوع کرد.

محقق نائینی مرجحاتی را برای ترجیح روایت فاقد زیاده ارائه می‌دهـد کـه عبارت‌انـد از: ویژگـی اول، تعدد روات نقیصه و وحدت راوی زیادت است. ویژگی دوم اینکه، محتمل است راوی زیـادت، بـه تناسـب حکم و موضوع این قید را افزوده باشد؛ به این بیان که، این قاعدهٔ امتنانی است و امتنـان بـا مـؤمن سـازگار است، نه کافر که باید با او شدت ورزید. شهید صدر دو ویژگی مذکور را تمام نمی‌داند. دربارهٔ تعـدد روات می‌گوید: اگر مراد از تعدد، مطلق نقل‌های حدیث لاضرر است که ربطی به حدیث سمره ندارد و قرینه برای آن به شمار نمی‌رود و اگر منظور، نقل‌های قضیهٔ سمره است که این زیادت در نقلی وجـود دارد و در نقلـی دیگر وجود ندارد. در باقی روایت‌ها هم عبارت «لاضرر و لاضرار» نیست. ایشان دربـارهٔ دلیـل دوم محقـق نائینی این‌طور توضیح می‌دهد که اگر مراد ایشان این است که قید «علی مؤمن» به‌سبب شدت ارتباط کلام با آن از باب تداعی معانی افزوده شده باشد، طبیعی است چنین تداعی معانی به این روشنی وجود نـدارد و چنین برداشتی از منظور محقق نائینی نیز بعید است. اما اگر مراد این است که مناسبات حکم و موضوع که مرتکز در ذهن عرف و متشرعان است سبب انصراف مطلق به مقید می‌شود، باز هم صـحیح نیسـت؛ زیـرا عکس این حالت هم ممکن است که پیامبر(ص) مقید فرمـوده باشـند و راوی بـه‌دلیل اتکـای بـر انصـراف مطلق به مقید، آن را به‌صورت مطلق ذکر کرده باشد. شهید صدر احتمال سومی را نیز از کلام محقق نائینی ارائه می‌دهد که راوی به‌سبب تناسب امتنان شارع برنفی ضرر برای مؤمن، به‌طور طبیعی مایل به اضافه‌کردن

---

[1] سیستانی، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۹۹.

قید «علی مؤمن» برای لاضرر بوده است و می‌پنداشته شارع هم بر طبق میل او حکم کرده است. بنـابراین، ممکن است عبارت حدیث، مطلق باشد و به‌دلیل فهم ارتکازی راوی، مقید نقل شده باشد.

شهید صدر معتقد است این احتمال سوم در کنار مرجحات دیگـر می‌توانـد احتمـال طـرف نقیصـه را تقویت کند؛ ازاین‌رو، ایشان مرجحاتی برای ترجیح روایت نقیصه ارائه می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. در خبـر ابن‌مسکان، شش واسطه و در خبر ابن‌بکیر، پنج واسطه قرار دارد. بنابراین، احتمال اشتباه در خبر ابن‌مسکان بیشتر است. ۲. در وسائط خبر ابن‌بکیر، تعبیر «عدة من اصحابنا» به چشم می‌خورد که در میان آنـان علـی بن‌ابراهیم از اجلای راویان است. با این توصـیف، احتمـال اشـتباه در «عـدة مـن اصـحابنا» خیلـی کمتـر می‌شود. ۳. نقل ابن‌بکیر از زراره سندی دیگر هم در فقیه دارد که در آن قید «علی مؤمن» وجـود نـدارد. ۴. در خبر ابن‌مسکان، عبارت «بعض اصحابنا» است که سبب ارسال روایت شده است. هرچند قبلاً خبر ابن مسکان را تصحیح کردیم؛ ولی نمی‌توان گفت درجهٔ اعتبار بالایی دارد و ممکن است از سوی برخی از آنان غفلت رخ داده باشد.[1]

از مرجحات دیگر طرف نقیصه، ذکرنکردن قید علی مؤمن در مابقی روایات مربوط بـه قاعـدهٔ لاضـرر است. ازآنجایی‌که مفاد لاضرر، متضمن حکم عقلی و عقلایی است و در این حکم عقلی، حیثیت مـذهب و عقیده دخیل نیست و مسلمان و کافر نمی‌شناسد و اضرار بدون موجـب شـرعی و قـانونی مصـداق ظلـم است، این نیز مرجحی برای طرف نقیصه به شمار می‌رود. بنـابراین، می‌تـوان گفـت: در صـورت تعـارض مستقر بین دو دلیل، احتمال اقربیت طرف نقیصه بیشتر است.

نتیجه‌گیری

احادیث مربوط به داستان سمرةبن‌جندب شامل چهار روایت است که عبارت‌اند از: موثقهٔ عبداللـه‌بـن بکیر از زراره، مرسلهٔ عبداللهبن‌مسکان از زراره، صحیحهٔ ابی‌عبیده الحذاء و روایتی از منابع اهـل‌سـنت. در متن این احادیث، نسبت به دو قیـد «لاضـرر و لاضـرار» و «علـی مـؤمن» اختلافـاتی مشـاهده می‌شـود و استنباط قاعدهٔ لاضرر نیاز به تخریج در دو بخش صدور و متن دارد. در گـام نخسـت می‌تـوان بـه صـحت روایات حکم کرد، زیرا چنانچه ضعفی در وثاقت برخی راویان باشد یا روایت مرسـله بیایـد، اولاً بـه‌علـت تعاضد و پشتیبانی روایات آنان با اخبار صحیحه می‌توان صحت صدور آن‌ها را اثبـات کـرد و ثانیـاً ضـعف راویان طریقی به کتب دیگران، ضربه‌ای به صحت صدور سند وارد نمی‌کند. در گام دوم در بخـش تخـریج متن نیز باید گفت: هرچند جملهٔ «لاضرر و لاضرار» در برخی روایات وجود ندارد، ولـی تعبیـر بـه «إنـک رجلٌ مضارّ» در روایت ابن‌مسکان و «أنتَ مُضَارٌّ» در روایات عامه اطمینان به وجود این جمله می‌آورد. اما

۱ شهید صدر، قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ۱۰۹تا۱۱۳.

در تخریج نسبت به قید «علی مؤمن» به نظر می‌رسد بودن یـا نبـودن قیـد «علـی مـؤمن» سـبب برداشـت مختلف و تعارض‌گونه از روایت است؛ چراکه وجود قید «علی مؤمن» با نهی حرمت اضرار به غیر سـازگار است و نبودن قید «علی مؤمن» با نفی تشریع احکام ضرری. به نظـر می‌رسـد تعـارض مـذکور، تعارضـی بدوی خواهد بود و می‌توان بین دو شهادت جمع عرفی کرد. ظاهر کلام هر دو راوی، شهادت اسـت؛ ولـی عرف به قرینهٔ شهادتِ اثباتی از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند و درنهایت، روایت دارای قید زائد بر روایت نقیصه مقدم می‌شود. درنهایت، اگر تعارض به‌صورت مسـتقر فـرض شـود، تـرجیح جانـب زیادت به‌دلیل اصل عدم‌زیادت پذیرفته نیست و در این حالت، بایستی مرجحات طرف نقیصه را اخذ کرد.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین. کفایة الأصول. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۹ق.

ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن‌هبةالله. شرح نهج البلاغة لابن‌ابی‌الحدید. قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۴ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ‌دوم، ۱۴۱۳ق.

ابن‌غضائری، احمدبن‌حسین. الرجال. قم: دار الحدیث. ۱۳۶۴.

ابوداود، سلیمان‌بن‌اشعث. سنن ابی‌داود. بیروت: المکتبة العصریة. بی‌تا.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۳۷ق.

حسینی شیرازی، سیدعلیرضا. «واکاوی نظریهٔ وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقـت مؤلـف بـا تأکید بر کتاب النّوادر ابراهیم‌بـن‌هاشـم قمـی»، مجلـهٔ دانش‌هـا و آموزه‌هـای قـرآن و حـدیث. س۳، ش۹، ۱۳۹۹، ۱۳تا۳۷.

خمینی، روح‌الله. القواعد الفقهیة و الأجتهاد و التقلید: الرسائل. قم: اسماعیلیان. بی‌تا.

سیستانی، سیدعلی. قاعدهٔ لاضرر و لاضرار. قم: دفتر آیت‌الله سیستانی. ۱۴۱۴ق.

شبیری زنجانی، محمدجواد. «درس خارج اصول». ۱۳۹۸. *https://taghrir. ismc.ir/teacher/40*

شریعت اصفهانی. فتح‌اللهبن‌محمدجواد. قاعدهٔ لاضرر. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۰ق.

صدر، سیدمحمدباقر. قاعدهٔ لاضرر و لاضرار. قم: دار الصادقین. ۱۴۲۰ق.

طهوری، صادق. احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر. قم: سپهرآذین. ۱۳۹۶.

طوسی، محمدبن‌حسن. رجال الطوسی. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی. چاپ‌سوم، ۱۳۷۳.

ـــــــــــــ فهرست کتب الشیعه و اصـولهم و اسـماء المصـنفین و اصـحاب الأصـول. قـم: مکتبـة المحقق الطباطبایی. ۱۴۲۰ق.

ـــــــــــــ تهذیب الأحکام، محقق: خرسان. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.

ـــــــــــــــــــــ. العدة فی اصوال الفقه. قم: محمدتقی علاقبندیان. ۱۴۱۷ق.

قبولی درافشان، سیدمحمدتقی، محمدتقی فخلعی، محمدعلی شیخ الإسلامی. «بررسی فقهی حکم رانت‌خواری بـا اسـتناد بـه قاعـدهٔ لاضـرر»، مجلـهٔ فقـه و اصـول. دورهٔ۵۳، ش۱۰۵، ۱۴۰۰، ۱۲۵تـا۱۲۵. DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v53i2.70298

کشی، محمدبن‌عمر. رجال: اختیار معرفـة الرجال. مشهد: مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد. ۱۴۰۹ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدتقی‌بن‌مقصودعلی. روضة المتقین فی شرح مـن لایحضـره الفقیـه. قـم: مؤسسـهٔ فرهنگـی اسـلامی کوشانبور. چاپ‌دوم، ۱۴۰۶ق.

محمـــــودی، عبـــــاس. «مفهوم‌شناســـــی و واژه‌پژوهـــــی تخـــــریج در دانـــــش حـــــدیث». ۱۳۹۵. *https://sid.ir/paper/886456/fa*

نائینی، محمدحسین. منیة الطالب فی حاشیة المکاسب به ضمیمهٔ رسالهٔ قاعدهٔ لاضـرر. مقـرر: موسـی خوانسـاری. تهران: المکتبة المحمدیة. ۱۳۷۳ق.

نجاشی، احمدبن‌علی. رجال النجاشی، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی. چاپ‌ششم، ۱۳۶۵.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی. خاتمهٔ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۸ق.